

A SACRALIDADE DA SIMBÓLICA E OS NOVOS MODELOS DO SAGRADO: a cultura urbana atual das tatuagens¹

The sacrality of the symbolic and the new models of the sacred:
the current urban culture of tattoos

Daniel Mineiro^(*)
Paulo Mendes Pinto^(**)

Resumo

No horizonte católico, a simbólica assume a perspectiva dos discursos apo fáticos. Toda a comunicação decorre das “provas”, mesmo que negativas, de uma figura de tipo divino. Nas espiritualidades e religiões ancestrais, é possível falar de uma vivência de uma experiência do sagrado, que é mais libertadora. Otto, Eliade, Durkheim, Hulin falaram da fruição, mas na cultura urbana atual, a cultura das tatuagens permite reconfigurar o horizonte do conceito de sagrado. Mimetizando outras culturas, os conceitos de corpo, de vivência, de poder, de desejo, de simbólica, de imaginário coletivo e de transformação do sujeito apresentam uma fenomenologia da identidade, uma recuperação do poder da simbólica e uma responsabilização do sujeito pela sua identidade, que nada tem que ver com a crença.

Palavras-chave: Sagrado. Corpo. Dor. Poder. Simbólica. Religião.

Abstract

On the Catholic horizon, the symbolic takes on the perspective of apo-facto discourses. All communication stems from the “evidence”, even if negative, of a divine type figure. In ancestral spiritualities and religions, it is possible to speak of an experience of the sacred, which is more liberating. Otto, Eliade, Durkheim, Hulin spoke of fruition, but in today's urban culture, the culture of tattoos allows us to reconfigure the horizon of the concept of sacred. Mimicking other cultures, the concepts of body, experience, power, desire, symbolic, collective imagination and transformation of the subject present a phenomenology of identity, a recovery of the power of the symbolic and a responsibility of the subject for their identity, that has nothing to do with belief.

Keywords: Sacred. Body. Pain. Power. Symbolic. Religion.

1 A MORAL CRISTÃ E A SIMBÓLICA IDOLÁTRICA

O livro *L'idole et la distance* de Jean-Luc Marion pôs em destaque uma polaridade, que é necessário ter em conta para perceber a sistematização e a redução que tiveram lugar na modernidade, quando se tratou de criar uma ponte entre o homem e o Deus da tradição cristã, católica (MARION, 1980).

^(*)Doutor em Filosofia pela Universidade de Évora/Universidade de Valencia. Professor e coordenador de projetos da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Atua nas áreas: Filosofia da Religião, mística cristã, ecologia, espiritualidade, religiões orientais

^(**)Doutor em Estudos Culturais. Diretor Geral Acadêmico do Grupo Lusófona/Brasil. Coordenador da área Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa/Portugal. Áreas de atuação: esoterismo, judaísmo, maçonaria, espiritualidades.

Ídolo e ícone aparecem de forma emparelhada, mas com diferenças notáveis no que diz respeito à perspectiva epistemológica: o primeiro correspondeu ao resultado de uma estrutura de determinação da figura divina, por meio de um “aumentar” dos predicados próprios de uma analogia por referência mínima, por outro lado, a segunda categoria dizia respeito à atitude inversa: ao render diante de uma distância ontológica, categorial e epistemológica. Para o elencar da simbólica idolátrica, interessa apontar de que modo foi constituída uma moral com base nos sistemas apo fáticos.

Revisitando as famigeradas fenomenologias da religião, emerge o esforço, desde a escolástica, pela determinação do conceito de Deus e pela prova da sua existência. S. Tomás de Aquino e Duns Escoto são expoentes de uma declaração da existência, por meio da prova sem esforço; como se pode constatar pelas cinco vias do Aquino ou ainda pela criação do Dogma da Imaculada Conceção de Maria (Costa Freitas, Lusosofia)².

Nicolau de Cusa e Santo Anselmo utilizaram uma mesma teia discursiva para que as relações de filiação e de religião natural estivessem operativas; mesmo que o Deus anselmiano fosse Aquele além do qual nada se pode pensar. Em toda a linha manteve a dedução e a exponenciação de uma intuição de tipo racional (Costa Freitas, Lusosofia)³.

Adiante, dentro do iluminismo francês, Descartes é um mestre na “via da prova”, que continua a seguir a denotação da figura divina pela medida do esquema aumentado de que o homem é capaz: o *ego sum* é a base de uma determinação causal, que depois remete para a existência do Deus Católico.

² “No esforço de pensamento afirmativo de Deus, a razão humana atinge o seu limite extremo na dedução das perfeições da Causa primeira, entre as quais sobressai o carácter pessoal, e, nas tentativas para precisar as relações com que a ela se liga ou deve ligar, apreende-se como movida e finalizada por ela à qual deve prestar homenagem e render culto na expectativa de uma união mais íntima e definitiva. Neste preciso momento as duas grandes diferenças ontológicas entre ser e essência e entre os seres e o Ser adquirem toda a sua amplitude e sentido a legitimar o conhecimento analógico, a dialéctica da afirmação-negação e negação da negação, até culminar na teologia negativa do Pseudo-Dionísio(...)”. Manuel Barbosa Costa Freitas, “S. Tomás de Aquino”, Lusosofia, Lisboa, 2004, p.14, in [costa_freitas_sao_tomas_aquino.pdf \(lusosofia.net\)](#) (03.05.2021).

³ “A partir desta intuição primeira e fundamental, Santo Anselmo construiu uma síntese em que filosofia, teologia e espiritualidade se conjugam harmonicamente na construção da sabedoria cristã. Importa salientar, no entanto, que ao conceder estatuto racional às verdades da fé, Santo Anselmo teve em vista não tanto construir uma apologética como, sobretudo, satisfazer o ardor da contemplação. Por diversas vezes e em diversos lugares deparamos com o princípio do crer para compreender e do compreender para mais e melhor amar. Esteardor de contemplação mística explica a procura para os mistérios da fé não já de razões de simples conveniência, mas de “razões necessárias”. Contudo, importa não esquecer que a confiança depositada na razão é sempre determinada e medida pela solidez da fé. Precisamente, o mérito de Santo Anselmo reside no perfeito equilíbrio que soube manter entre a natureza e a graça, entre a razão e a fé”. Manuel Barbosa Costa Freitas, “S. Anselmo”, Lusosofia, Lisboa, 2004, p. 6. in [costa_freitas_manuel_barbosa_anselmo_santo.pdf \(lusosofia.net\)](#) (03.05.2021).

Kant não foge a uma estrutura categorial da fenomenologia da religião e Hegel segue-lhe o passo, afirmando uma e outra vez que a “etiqueta epistemológica” que tem de servir à denotação da figura de tipo divino não poderá ser outra que aquela que o pode compreender, ainda que com a diferença ontológica a respeitar (KANT, Lusosofia)⁴.

Por fim, a estrutura diferencial de Heidegger não destoa: a categorização e a analogia dos entes é um esquema perfeito de uma onto-teologia, que denota a relação de inferência de Deus a partir de uma percepção do *Dasein* que não pode relegar o seu plano de afirmação, que é o «existenciário» (BLANC, 2017, p. 263).

Escolástica, modernidade, iluminismo francês e pensamento contemporâneo todos enfermam de uma mesma doença: reducionismo moral. Não existe espaço algum para que as distâncias ganhem corpo e para que o homem tenha de respeitar o admirável silêncio do crente. Pelo contrário, como descrever a linha epistemológica, existe uma continuidade do modelo conceptual da figura divina, que decorre de uma elasticidade do modelo de que é capaz a inteligência humana.

Sobre esta atitude, Marion é perentório: trata-se de uma declaração de óbito do Deus Cristão (MARION, 1980, p.60). Não respeitar as fragilidades das referências é não perceber a marca humana da relação, é não ter em conta a polaridade em jogo, em última instância, é abrir o caminho para a insignificância da simbólica, como refere Ângelo Cardita no seu livro sobre os ritos.

Nietzsche, aquilino pensador de pendor reconstrutivo, percebeu muito bem os malefícios desta polaridade que está desautorizada, quando referiu no seu livro *Gaia Ciência* e no seu livro *Assim falou Zaratustra* que tentar ver Deus com a candeia, em plena Luz do Dia, era matar a dimensão iconográfica da presença divina no Homem. “Ver” deus, no quadro da procura “aumentada” pela projeção da inteligência, não é perceber a Presença que se tem diante.

É rigorosamente o contrário que acontece: existe uma redução da saturação da Presença à elasticidade de uma hipotética equação e, portanto, o resultado não é o contacto com um Deus, mas o contacto com uma deificação da inteligência humana.

⁴I. Kant, *A religião nos limites da simples razão*, [kant immanuel religiao limites simples razao.pdf](http://kant.immanuel religiao limites simples razao.pdf) (lusosofia.net) (03.05.2021).

A todo este processo de redução, Jean-Luc Marion chamou normatização moral, porque os limites do conceito de “deus” estavam demarcados pelo desejo de “ver” “deus” de um ponto de vista declarativo. Como esta determinação decorreu de uma sistematização do que podia ser a ideia de “deus”, toda e qualquer categoria assumiu a função simbólica de apontar para uma figura de tipo divino.

1. O ELEMENTO RELIGIOSO E O ELEMENTO SAGRADO

1.1 A VIVÊNCIA DO SAGRADO

François Gauthier, no seu artigo sobre a extensão do conceito de sagrado presente na literatura fenomenológica, introduz uma categoria muito relevante: «jouissance». Com ela, retoma toda a tradição ancestral das religiosidades e espiritualidades afirmando que o “ajoelhar do homem” corresponde a um sentimento, a uma vivência, que ocorre no momento em que se sente diante de um totalmente Outro que não controla, nem se assemelha a pessoa/coisa alguma com a qual tenha contactado (Gauthier, 2008).

Rudolf Otto, com outras palavras, já tinha frisado esta dimensão de contacto, quando refere os predicados em que assenta a religiosidade. Majestoso, tremendo e fascinante são a dimensão emocional, de uma vivência da Presença, que não pode desconsiderar a novidade (OTTO, 2015).

Mircea Eliade referiu uma dimensão topológica e a memória da espiritualidade, dizendo que toda a percepção do divino depende de uma vivência de uma experiência de tipo inovador e disruptivo (ELIADE, 2017).

Roger Callois falou de uma sacralidade selvagem, que tinha que ver com uma vivência dos sucessivos encontros que são possíveis no quotidiano e, pôs em evidência que o simples escutar de uma música ou o consumo de bebidas pode figurar como uma experiência sagrada.

Durkheim mostrou que a sacralidade relevava de uma dimensão afetiva, que implicava um contato direto com uma figura de tipo divino e, por fim, Michelin Hulin apresentou uma orto-espiritualidade a partir de uma “des-normatizada” Mística: habitar o mundo, é na sua forma mais elementar uma forma de oração.

Da sensibilidade do contacto, dos predicados, da memória que é possível constitui, e da vivência caseira surge uma via inaudita, que foge à antiga proposta: a via da vivência. Já não é a estrutura revelacional, da crença, intuitiva e depois dedutiva que está em causa, porque o resultado comprometeu a Essência da Pessoa que se estava a definir (KINOTT, 2011).

Contra os modelos elásticos da analogia, emerge na sua forma mais arquetípica a estética sensibilidade a uma Presença. Surge um tomar para si, que não convoca uma aposta interesseira da inteligência, obrigando a uma troca de regras para que o “jogo divino” continue.

No novo modelo da vivência surge a dimensão do sagrado, que está liberta do cunho religioso e das normatizações, e que abre novas perspectivas no que diz respeito ao campo de intervenção na sociedade e ao campo da responsabilização humana diante do imperativo de ter de fazer algo de muito concreto com a vida que cada um de nós recebeu.

Acrescento: não o sagrado de Benveniste, que ainda é muito devedor de uma estrutura, que tem de pagar muitas dívidas à moral. Aqui a sacralidade vem do campo da estética, da sensibilidade, e desenvolve-se num horizonte «endo-vivencial»: o homem encontra-se consigo, verdadeiro outro.

1.2 A SENSIBILIDADE COMO BASE DA FENOMENOLOGIA DO SAGRADO

1.2.1 A dor e a revelação de um eu desconhecido

O horizonte de mudança acima descrito mostra a caducidade da aposta moral cristã e a vitalidade dos modelos de percepção das antigas espiritualidades, mas acima de tudo põe em relevo dois aspetos: a eficácia da sensibilidade e a vantagem da via da sacralidade em relação à religiosa, no que diz respeito a uma fenomenologia da espiritualidade. Atualmente, na cultura urbana, o ato de tatuar assume contornos muito similares, que é preciso descrever para perceber o alcance sacral que estas práticas encerram.

Desde os primórdios que as estruturas gregárias assumem leis muito precisas: existe uma lei que determina a ideia de pessoa, a ideia de corpo e a ideia de sociedade. Particularmente a noção de corpo foi palco de muitas determinações por parte da sociologia, imprimindo alguma coação.

O temperamento a que o homem foi sujeito trouxe recalcamientos, determinações e por fim atavios, que não podiam ganhar outra vitalidade e deixar de o ser. Antes que pudesse determinar o que desejava ser, cada pessoa já tinha uma etiqueta que o determinava a todos os níveis, por isso, a determinada altura, surgiu uma disciplina para fazer face a esta obrigatoriedade (BRETON, 2016, p.13 a 24).

Na segunda metade do século XX surgiu de forma muito marcada a “moda” das tatuagens, com base numa grande descoberta do corpo, que foi possível pela “via da dor”. Se até aqui a determinação do corpo seguia uma forma exógena, no momento que o homem se apercebe que a dor limita o corpo e o torna próprio, o paradigma passa a ser outro (BOREL, 1953, p.26).

A sensibilidade à dor passa a ser uma via direta para a descoberta do corpo, passa a dar uma informação detalha dos limites do mesmo, mas não só. Em sentido estrito, dá àquele que padece a dor a possibilidade de ser conforme deseja pela primeira vez e, esta possibilidade é sagrada (BRETON, 2010, p.87)⁵.

De forma inaugural, emerge o Eu que estava velado pela implicação que a sociologia do corpo imprime. O Homem, pela sujeição a uma dor desejada, encontra-se com a dimensão escondida de si e do seu corpo, e este encontro marca a dimensão sagrada da espiritualidade selvagem que estamos a descrever.

Sensibilidade e sacralidade ficam unidas numa dimensão que nada tem que ver com a religião, tal como tinham apontado os autorizados fenomenólogos da religião. Bem pelo contrário, redireccionando o horizonte de pesquisa, é no horizonte da atenção plena à corporalidade e às estéticas que dai brotam que surge uma espiritualidade particularmente aguçada.

1.3 O PODER DA SIMBÓLICA

1.3.1 O imaginário coletivo: acerca da modelação feita pelo algoritmo

Reconhecer que a sensibilidade é a base do novo paradigma da fenomenologia, implica vários atestados: a estrutura basilar da dimensão corpórea; a dimensão iniciativa

⁵ “La peau est une instance de fabrication de l’identité (...) Le moi est avant tout une entité corporelle, non seulement une entité toute en surface, mais une entité correspondant à la projection d’une surface”. David Le Breton, “Se reconstruire par la peau. Marques corporelles et processus initiatique”, *Revue française de psychosomatique*, n° 38 (2010), p. 87.

e performativa da dor e o leque de possibilidades que a descoberta de um si abre, aquando do momento de tatuar a pele. Interessa meditar sobre o último item.

Na cultura atual é impossível afirma o isolamento de pessoa alguma. Com a constante exposição às imagens tecnicamente produzidas, antes de quaisquer produções ao nível da linguagem e da comunicação, existe uma performização da identidade e da imagem de si, que não é possível contornar.

Philippe Quéau falou das imagens síntese, para se referir a um imperativo de identidade imagética que vem da simples exposição às imagens técnicas. As modernas teorias da espiritualidade e da fenomenologia da religião falam da criação de figuras de tipo divino a partir de uma ciber-proposta de espiritualidade, e este é apenas o plano de imediato. Cada busca está rodeada de uma proposta, disponibilizada por uma algoritmo que está por estudar, do ponto de vista das suas intenções.

Não se pode conceder a afirmação à Flusser, quando afirma que a resposta à busca decorre de uma automatização das máquinas; basta continuar o processo de investigação para verificar que a última ordem teve de ser decretada por uma determinada pessoa, com uma visão simbólica acerca daquele objeto com o qual está relacionado (FLUSSER, 2021, p. 19).

Toda cerca imagética corresponde a um imaginário coletivo, que é convocado no momento onde o Homem descobre que tem de afirmar a sua identidade, havendo uma fusão de mundos.

Liberto das determinações exteriores, o homem que está a ser tatuado compactua com uma panóplia de imagens que lhe é oferecida. Faz *bricolage* com as mesmas, com base no poder que a descoberta sacral de si lhe confere, e cria uma fusão de identidades: a pessoal e a que vem da imagética coletiva.

O terreno de osmose é a pele, tal como referem renomados especialistas como Freud, porque esta é a dimensão em que o homem se percebe como homem (FREUD, 1981, p. 219-275). Não existe aquém ou além determinação sensitiva que não seja postiça. É no toque direto com o corpo, normalmente em situação de dor, que surge a aguçada percepção do corpo próprio e de si, portanto, não espanta que seja na pele que estejam fundidos os dois mundos.

Imaginário, identidade e poder da simbólica surgem numa única equação. Pela dor que o corpo sente, surge a identidade. Diante do eco da identidade, emerge o

imperativo de ter de se responsabilizar por si. Finalmente pela obediência aos princípios imagéticos, o perfume do poder da simbólica passa a ser uma realidade.

Retomo, a simbologia que a imagem técnica possui permite dar uma identidade própria ao corpo. Insistindo, permite que o Eu velado seja revelado dando à sacral descoberta, que veio da sensibilidade, uma maior densidade em termos de imagem e de determinação.

Mas aqui o poder, a escolha e a reconstrução de um si não têm que ver com a individualidade das modernas espiritualidades que se vivem agora de forma remota. Se o olhar for atento, quando se fala de uma reconstrução da prática espiritual em sentido remoto, existe uma projeção de um eu, que apenas partilha uma comunidade de ideias. Ora, o modelo de vivência da sacralidade de que falamos é outro: *unitas/multiplex*.

No momento em que uma pessoa é tatuada, a transposição dos modelos arquétipos para si, não decorre de uma escolha isolada. A síntese de imagens, a incorporação de imagens na própria pele indicam outro diagnóstico. Trata-se de uma verdadeira fusão de mundos, onde toda a comunidade faz parte da imagem da pessoa. Por outras palavras trata-se da integração do todo nas partes, tal como referiu muitíssimo bem S. Paulo.

É este o sentido primeiro do catolicismo, talvez pouco percebido quando se insiste nas morais determinantes, que deveria ser ponderado. É este o verdadeiro desafio: a comunidade das pessoas, que aqui não exige ponto de partida algum. Com efeito, seria postíça a dimensão da crença, porque é um modelo aumentado das deduções que se possam fazer.

1.4 RESPONSABILIDADE E IDENTIDADE: Notas sobre o aporte da sacralidade em relação à religião

Os mandamentos, as prescrições evangélicas e as determinações que a teologia foi emitindo criaram um universo bastante confortável para o crente, como se pode ser pela pouca elasticidade que a *Veritatis Splendor* aponta (Mineiro/Brissos, 2021, p.79).

Se a criatividade parece ser apontada como algo a manter para que se dê a salvação humana, o rápido decretar da obediência à disciplina moral não causa pruridos alguns. Muito pelo contrário: é uma autêntica via rápida para que o crente possa disfrutar do paraíso celeste.

Mudado o paradigma, à luz do que disse Jean-Luc Marion, talvez tenham de ser revistas as posições a tomar. Enfraquecida a determinação da categoria da figura divina, transmutada a prescrição porque não se percebe quem está a sugerir que o caminho seja outro, é difícil manter uma soteriologia (MARION, 1980).

A proposta das atuais vivências da espiritualidade é radicalmente outra: o homem deve assumir o poder simbólico que lhe chega às mãos, para se encontrar consigo, com os outros e com o horizonte da sua vida. Não existe lista alguma para que o corpo ganhe a formalidade de uma identidade que reclama. No momento em que sente os limites do seu corpo, a sensibilidade à dor inicia o homem - em sacral mistério - naquilo que ele pode ser. Depois, terá de se haver com a “marca” da sua identidade, sem poder culpabilizar pessoa alguma, apesar de utilizar o horizonte imagético, que resulta de uma síntese.

David Le Breton foi genial na sua recolha a propósito destes temas: o papel da reconstrução pessoal, nas vítimas de abuso, é fundamental. São elas que têm de repor aquilo que é a sua identidade, quando lhes foi tirado o poder de ser. São elas que têm de reintegrar a sociedade, através da imagem, para que o mal que lhes foi feito pela imagem não tenha outras implicações (BRETON, 2010, p. 92).

Só através desta coragem se percebe a potência da simbólica e o resultado do caminho da sensibilidade, porque aqui a determinação da identidade tem um poder sagrado: desvela-se o mais do profundo da identidade, aparece o outro Eu, que estava escondido com obediência da moralidade evangélica e com as prescrições da sociologia do corpo.

REFERÊNCIAS

BARBOSA COSTA FREITAS, Manuel. “S. Tomás de Aquino”. Lusosofia. Lisboa: 2004, p.14, In: [costa_freitas_sao_tomas_aquino.pdf \(lusosofia.net\)](#) (03.mai.2021).

BARBOSA COSTA FREITAS, Manuel. “S. Anselmo”. Lusosofia: Lisboa, 2004, p. 6. In: [costa_freitas_manuel_barbosa_anselmo_santo.pdf \(lusosofia.net\)](#) (03.mai.2021).

Kant, I. *A religião nos limites da simples razão*.

[kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf \(lusosofia.net\)](#)

BLANC, Mafalda, “Filosofia e Teologia no pensamento de Heidegger”. **Didaskalia**. Lisboa, nº 3 (2017), p.263.

BOREL, France. **Le vêtement incarné: les métamorphoses du corps**. Paris: Societé, 1953.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Lisboa: Relógio d'Água, 2017.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, p.19.

FREUD, S. «Le Moi et le Ça», In: **Essais de psychanalyse**. Paris: Payot, 1981, p. 219-275.

GAUTHIER, François. "Enjeux d'une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur le symbolique et le sacré de Camille Tarot". **Revue de Mauss**, n° 4 (2008), p. 495-533.

KNOTT, Kim, "Return? It never left.": exploring the "sacred" as a resource for bridging the gap between the religious and the secular. / Francis, Matthew; Knott, Kim; Kutz, Christopher (Editor); Riss, Heddy (Editor); Roy, Olivier. **Religious norms in the public sphere: proceedings of a conference held at UC Berkeley on May 6-7, 2011**. ed. / Christopher Kutz; Heddy Riss; Olivier Roy. Florence, Italy : European University Institute, 2015. p. 48-57.

LE BRETON, David, "Se reconstruire par la peau. Marques corporelles et processus initiatique", **Revue française de psychosomatique**, n° 38 (2010), p. 83-98.

LE BRETON, David. **La sociologie du corps**. Paris: PUF, 2016.

MARION, Jean-Luc. **L'idole et la distance**. Paris: Flammarion, 1980.

MINEIRO, Daniel e BRISSOS-LINO José, "Para um discernimento espiritual: De uma criatividade moral a um "quase nada" espiritual". **Ad Aeternum**, vol. 1 (2021), p.79.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Ed. 70, 2015.

(Recebido em outubro de 2021; aceito em novembro de 2021)